

### Der totale Sinn seiner selbst: Literatur und Biographie bei Sartre oder Zur anthropologischen Grundlegung der Psychologie

Zimmermann, Rainer E.

Veröffentlichungsversion / Published Version  
Zeitschriftenartikel / journal article

#### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Zimmermann, R. E. (2002). Der totale Sinn seiner selbst: Literatur und Biographie bei Sartre oder Zur anthropologischen Grundlegung der Psychologie. *Journal für Psychologie*, 10(2), 177-199. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-28126>

#### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

#### Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

# **Der totale Sinn seiner selbst**

Literatur und Biographie bei Sartre oder  
Zur anthropologischen Grundlegung der Psychologie

Rainer E. Zimmermann

## **Zusammenfassung**

Sartre begründet sein Vorgehen mit der gesellschaftlichen Vermitteltheit jedes Individuums, die auch die Modellierung des sozialen Prozesses selbst an die Struktur der vorfindlichen Praxis bindet, dabei Theorie insgesamt zu einer spezifischen *Praxisform* werden lassend. Es gilt mithin ferner, die Grundlegung zu einer theoretischen Erfassung der Praxis aus dieser selbst heraus zu entwickeln und dabei die aktuelle Wirklichkeit der Person inmitten sozialer Prozessualität immer schon in Rechnung zu stellen. Für Sartre spielt dabei die Literatur eine zentrale Rolle, insofern sie zum einen imstande ist, die aktuelle Wirklichkeit pointiert abzubilden, falls sie sich der begrifflichen Schärfe befleißigt, die Sartre allein der Prosa und dem Drama zubilligt, insofern sie zum anderen zugleich jenes Medium darstellt, in welchem sich Abbildungen dieser Art am besten vermitteln lassen. Außerdem aber verweist ein solcher Ansatz von vornherein auf eine ethische Ausrichtung der Problematisierung, weil der hier geschilderten Sichtweise immer auch eine Auffassung zugrundeliegt, welche die gesellschaftliche Vermitteltheit der je individuellen Person inmitten sozialer Praxis von ihrer eigenen Begründung her thematisiert. Sartre sieht hierin von Beginn an ein ontologisches Problem (der menschlichen Seinsweise), das ein anthropologisches (der menschlichen Lebensweise) impliziert.

## **Schlagwörter**

Psychologie, Literatur, Anthropologie, Ontologie, Hermeneutik, Sozialphilosophie, Sinn, Bedeutung, Sozialprozeß, Praxis.

## Summary

### *The Total Notion of Oneself. Literature and Biography in Sartre or On the Anthropological Foundations of Psychology*

Sartre founds his approach on the concept of social mediation of each individual which binds the modelling of the social process itself to the structure of actual *praxis*, while theory altogether turns out to be nothing else than a specific form of that *praxis*. Hence, the idea is to develop the foundations of a theoretical comprehension of *praxis* by starting from that *praxis* in the first place and to take into account – while doing so – the actuality of a person within social processuality from the beginning on. For Sartre then, literature plays here a central role, in so far as it is able to pointedly map actuality on the one hand – provided it is based on that kind of conceptual stringency which Sartre recognizes excludingly in prose and drama –, and in so far as it offers at the same time that medium which is mostly adequate for such mappings, on the other hand. Moreover, this approach points to an ethical orientation of the problems involved, because the perspective chosen here is primarily based on a viewpoint which makes the social mediation of the individual person its topic visualizing it in terms of its own foundations. From the beginning on, Sartre discovers here an ontological problem (of the human mode of existence) which implies an anthropological problem (of human life style).

## Keywords

Psychology, literature, anthropology, ontology, hermeneutics, social philosophy, notion, meaning, social process, practise.

## I.

Der wesentlich innovative Aspekt der Sartreschen Philosophie liegt in der Hauptsache in dem „totalisierenden“ (wie er selbst sagt) Element seines Ansatzes, das darauf ausgeht, *das ganze Wißbare einer Zeit* zu nutzen, um eine vorgegebene Problematik zu untersuchen. Auf diese Weise bereitet Sartre eine zentrale Einsicht der sechziger Jahre des vorigen Jahrhunderts vor, die vor allem darin besteht, „auch von anderen Gegenständen [als jenen des eigenen Fachgebiets] etwas ... verstehen [zu müssen], von Geschichte, Politik, Psychoanalyse, Ökonomie, Kritischer Theorie, von anderen Kulturen und

anderen Gesellschaften“ (Baier 2001, 25). Somit ist es der Sartreschen Konzeption bereits frühzeitig eigentümlich, daß die fachlich-wissenschaftliche Erfassung eines Themas von der philosophischen Grundlegung her unternommen und geradezu abgeleitet und nicht „frei im Raum schwebend“ aus sich selbst heraus betrieben wird. Vermutlich, insbesondere mit Blick auf die Psychologie, ist Ähnliches in unserer Zeit wohl nur von Klaus Holzkamp mit vergleichbarer Stringenz versucht worden (vgl. etwa Holzkamp 1983, 27). Sartre begründet sein Vorgehen mit der gesellschaftlichen Vermitteltheit jedes Individuums, die auch die Modellierung des sozialen Prozesses selbst an die Struktur der vorfindlichen Praxis bindet, dabei Theorie insgesamt zu einer spezifischen *Praxisform* werden lassend. Es gilt mithin ferner, die Grundlegung zu einer theoretischen Erfassung der Praxis aus dieser selbst heraus zu entwickeln und dabei die aktuelle Wirklichkeit der Person inmitten sozialer Prozessualität immer schon in Rechnung zu stellen: „Heute glaube ich, daß die Philosophie dramatischen Charakter hat. ... Es geht um den Menschen – der zugleich ein Agent und ein Akteur ist –, der sein Drama hervorbringt und spielt, indem er die Widersprüche seiner Situation bis zum Zerspringen seiner Person oder bis zur Lösung seiner Konflikte durchlebt“ (Sartre 1979, 11). Für Sartre spielt dabei die Literatur eine zentrale Rolle, insofern sie zum einen imstande ist, die aktuelle Wirklichkeit pointiert abzubilden, falls sie sich der begrifflichen Schärfe befleißigt, die Sartre allein der Prosa und dem Drama zubilligt, insofern sie zum anderen zugleich jenes Medium darstellt, in welchem sich Abbildungen dieser Art am besten vermitteln lassen. Dieser Umstand stellt erhebliche Anforderungen an die Literatur: „Wenn die Literatur nicht alles ist, ist sie nicht der Mühe wert. ... Wenn jeder niedergeschriebene Satz nicht auf allen Ebenen des Menschen und der Gesellschaft widerklingt, bedeutet er nichts“ (Sartre 1979, 13).

Außerdem aber verweist ein solcher Ansatz von vornherein auf eine ethische Ausrichtung der Problematisierung, weil der hier geschilderten Sichtweise immer auch eine Auffassung zugrundeliegt, welche die gesellschaftliche Vermitteltheit der je individuellen Person inmitten sozialer Praxis von ihrer eigenen Begründung her thematisiert. Sartre sieht hierin von Beginn an ein ontologisches Problem (der menschlichen Seinsweise), das ein anthropologisches (der menschlichen Lebensweise) impliziert. In seiner Tagebucheintragung vom 7. Dezember 1939, die als ein Systemprogramm Sartrescher Philosophie angesehen werden kann, verbindet er diese Aspekte miteinander, indem er die Moral (Ethik) als ein System der Zwecke einführt, welches die Frage nahelegt: „[Z]u welchem Zweck also muß die menschliche-Realität handeln? Die einzige Antwort: zu ihrem eigenen Zweck“ (Sartre 1984, 159). Wenn somit die menschliche-Realität zum Zwecke ihrer selbst existiert, dann ist das Sich ihr Wert: „Und die Welt ist das, was die menschliche-Realität von ihrem Zweck trennt“ (Sartre 1984, 161). Mithin ist die menschliche-Realität moralisch, „weil sie ihre eigene Begründung sein will“ (Sartre 1984, 165).

Ungeachtet der zu jener Zeit noch weitestgehend an Heideggerscher Terminologie orientierten Begrifflichkeit, bereitet Sartre schon in dieser frühen Notiz eine Bestimmung der menschlichen Seinsweise vor, die sich in der Hauptsache auf die Vermittlung mit dem je Anderen stützt und in der praktischen Kommunikation mit dem Anderen ihre eigene Verfaßtheit aus der menschlichen Lebensweise bezieht, die wesentlich dadurch charakterisiert ist, daß sie ihren Sinn als die Einigung aller möglichen Bedeutungsverweisungen im praktischen Diskurs zu bestimmen vermag: „Sobald ich mich ausdrücke, kann ich den Sinn dessen, was ich ausdrücke, nur vermuten, das heißt im Grunde, den Sinn dessen, was ich bin, denn in dieser Perspektive sind Ausdrücken und Sein eins. Der Andere ist immer da, gegenwärtig und erfahren als das, was der Sprache ihren Sinn gibt. Jeder Ausdruck, jede Gebärde, jedes Wort ist auf meiner Seite konkretes Erfahren der entfremdenden Realität des Anderen“ (Sartre 1991, 654). Sartre sieht mithin sein Vorhaben als eines, das, „in Anlehnung an einen Kantschen Titel, als Grundlegung von ‚Prolegomena zu einer jeden künftigen Anthropologie‘“ (Sartre 1967, 68) umschrieben werden kann. Dabei geht es um eine Erarbeitung jenes Sinns, der dem praktischen Diskurs entstammend sich kommunikativer Deutung darbietet und in diesem Zusammenhang auf die Vermittlung von menschlicher Seinsweise und Lebensweise verweist, wie sie sich im Wechselwirkungsverhältnis der je individuellen Person mit dem je Anderen widerspiegelt. Zugleich aber dient diese Erarbeitung von Sinn der Enthüllung menschlicher Praxis unterliegender Subjektivität, und als Enthüllung dient sie der Offenlegung von Freiheit. Und diese kann am besten in einem literarischen Werk zum Ausdruck gebracht werden, das einer breiten Rezeption zugänglich ist: „Es geht ... einfach darum, ihm [dem Menschen] eine Art totalen Sinn seiner selbst zu geben, mit dem Eindruck, daß dahinter die Freiheit ist, daß er einen Augenblick der Freiheit erlebt hat, indem er sich selber entging und mehr oder weniger klar seine gesellschaftlichen und sonstigen Bedingtheiten verstand“ (Sartre 1979, 83).

## II.

Eine solche Erarbeitung menschlichen Sinns bedarf immer auch einer stringenten Hermeneutik. Diese versteht sich ja in der Hauptsache als eine Methode der Deutung von Sachverhalten: *Zum einen* also bestimmt Hermeneutik die Bedeutung dessen, was vorfindlich ist. Das vollführt sie vor allem mit Blick auf das Gewußte und Erfahrene. Das heißt, sie bettet das zu Deutende in einen *Kontext* ein, der als Bezugsrahmen für den Deutungsvorgang dient, insofern *von ihm aus* Deutungen festgelegt werden. *Zum anderen* geht sie darauf aus, Zusammenhänge zwischen diesem Vorfindlichem und anderem

Vorfindlichen herzustellen, so daß *neue* Kontexte entstehen können. Das heißt, sie ist auch *kontexterweiternd* tätig. In ihrer für soziale Kontexte konstituierenden Wirkung ist sie jedoch bisher unterschätzt worden. Dabei ist es insbesondere der seit bald 200 Jahren betriebenen systematischen Abtrennung der „Geisteswissenschaften“ von den übrigen Wissenschaften zuzuschreiben, daß Einsichten, die einen Gesamtzusammenhang zwischen den methodischen Herangehensweisen an die Natur und den Menschen gleichermaßen erkennen lassen könnten, bis heute nicht in den Mittelpunkt der Diskussion gerückt worden sind. Aus dem gleichen Grund ist bisher auch wenig erkannt worden, daß die Hermeneutik Anwendungsbereiche eröffnet, die in ihrer Tragweite erheblich über das hinausgehen, was das Literaturstudium allein (so wichtig es auch ist) anzubieten vermag. Hermeneutik erscheint daher nicht nur als Forschungsinstrument für spezielle Fragestellungen, wie sie bei der Lektüre von Poesie oder Prosa auftauchen, vielmehr erweist sie sich immer mehr als die „natürliche“ Fortsetzung der Logik mit anderen Mitteln. Der wichtige Punkt hierbei ist der folgende: Wenn sich diese Einsicht tatsächlich bestätigen läßt und wenn somit Hermeneutik eher als eine *verallgemeinerte Logik* aufgefaßt werden kann (nämlich als eine Logik bei unvollständiger Information), dann bedeutet das in der Hauptsache, daß *nicht alles Beliebige sinnvoll* ist. Dieser wichtige, wenn auch bisher intuitiv verständliche und plausibel erscheinende, Einwand gegen jedes postmoderne Beliebigeitäts-Philosophieren konnte bisher nicht schlüssig begründet werden. Jetzt bietet sich hierfür ein durchaus konkreter Ansatz.

Dieser ist freilich alles andere als leicht zugänglich. Und das beginnt bereits mit der charakteristischen Differenz zwischen dem „Selbst“ und dem „Ich“: Der systematische Unterschied kann am besten an einer Diskussion erhellet werden, welche Sartre zu Beginn seiner berühmten „Flaubert-Biographie“ mit Blick auf die Selbstdarstellung Flauberts führt. Sartre formuliert hier: „... wenn Flaubert Ich [je] sagt, ist er niemals aufrichtig, er spielt, er arrangiert, er arrangiert sich; seine Korrespondenz und seine seltenen autobiographischen Versuche kann man nur mit großer Vorsicht zu Rate ziehen: wenn er die Wahrheit sagt, so geschieht das ohne sein Wissen; was nicht gesagt wird und was *fehlt*, ist viel aufschlußreicher als das öffentliche Bekenntnis oder die privaten Mitteilungen. Spricht er dagegen von einer fremden Figur – nämlich jener, von der er später sagt: das bin ich [c'est moi] –, so geht alles in sie ein; durch den Imaginaritätsstatus garantiert setzt sich die Wahrheit fest, durchtränkt allmählich das Geschöpf, zwar nicht durch die Macht des affirmativen *fiat*, sondern durch eine neue Osmose ... Sicher ist auf jeden Fall, daß das *ego* in ihm immer unsichtbar, ungreifbar bleibt und immer Gegenstand eines Glaubensaktes ist“ (Sartre 1979/1986, I, 176 f.). Bei Sartre ist die somit zum Ausdruck kommende *Nichtgreifbarkeit*, jene strukturelle *Nichtausschöpfbarkeit* des individuellen Subjekts, von entscheidender Bedeutung für das praktisch orientierte Menschenbild. Zwar bezieht sich das von Sartre Konstatierte vorerst

auf die Person Flaubert, aber es liegt auf der Hand, daß im Grunde *jede Person* zunächst unter dem *Verdacht hermeneutischer Fragwürdigkeit* steht. Wenn Korrespondenz, autobiographische Versuche, öffentliche Bekenntnisse und private Mitteilungen weniger verbindliche Aussagen treffen als Äußerungen über Andere, namentlich über selbst erfundene, imaginierte Andere, dann fordert diese Einsicht die neuerliche Rekonstruktion alles bloß Dokumentierenden. Jeder *angeblich objektive* Tatsachenbericht ist mithin einer weitergehenden deutenden Betrachtung zu unterziehen. Dann muß auch das gelesen werden, was im Text fehlt, was abwesend ist. Und in diesem Sinne besteht die hermeneutische Erfassung einer Person nicht nur in der Aufzeichnung des Gesagten und des Sagbaren, sondern auch in der Erhebung des Ungesagten und des Unsagbaren. Das was nicht unmittelbar gesagt wird oder gar unsagbar ist, gewinnt denselben Erkenntniswert wie das offensichtlich zugänglich Niedergelegte. Es ist gleichermaßen *bedeutungsvoll*. Im Prinzip gibt es nichts (Anwesendes wie Abwesendes), was nicht im angezielten Kontext bedeutungsvoll wäre. Das ist die entschiedene Aussage Sartres: „Die menschliche-Realität ist, wie wir wissen, *bedeutend*. Das heißt, daß sie sich das, was sie ist, durch das anzeigen läßt, was nicht ist, oder, wenn man lieber will, daß sie sich selbst *zukünftig* ist“ heißt es schon früher (Sartre 1991, 923). Die menschliche-Realität läßt sich also das *anzeigen* was sie ist. Insofern wird *es* auch allen Anderen angezeigt. Anders gesagt: Die Bedeutung ist immer schon zugänglich, wenn auch chiffriert und mithin der Entschlüsselung bedürftig. Als fragbare, fragliche, fügt sie sich in die allgemeine Fraglichkeit der Welt ein. Ihre Erschließung koinzidiert daher mit der Erschließung des Verhältnisses von Mensch und Welt. Streng genommen, ist dieses Verhältnis zudem ein Selbstverhältnis (von der Welt zu sich).

Den Grundsatz seiner (existentiellen) Psychoanalyse gibt Sartre damit an, daß der Mensch eine *Totalität* und keine Kollektion ist, „daß er sich folglich in der unbedeutendsten und in der oberflächlichsten seiner Verhaltensweisen ganz und gar ausdrückt – anders gesagt, daß es keine Vorliebe, keinen Tick, keine menschliche Tätigkeit gibt, die nicht aufschlußreich wäre.“ Das Ziel der Psychoanalyse ist mithin, „die empirischen Verhaltensweisen des Menschen zu entziffern,“ ihr Ausgangspunkt ist die Erfahrung, ausgehend vom grundlegenden Verständnis der menschlichen *Person* (Sartre 1991, 975). Somit ist der Mensch als Person immer schon unteilbare Ganzheit, aber diese Ganzheit ist selbst dynamisch (nämlich je situativ) verfaßt, und der Begriff der Person rekurriert nicht zufällig auf das karnevaleske Zeichen der Maske. Denn jede persönliche Subjektivität (jedes *Für-sich*, heißt das bei Sartre) ist zugleich *freie Wahl*. Das heißt, die Bedeutungsfülle der Person wird durch die Wahl vollständig ausgedrückt (und umgekehrt). Daher hat die existentielle Psychoanalyse auch zum Ziel, die ursprüngliche Wahl der Person zu rekonstruieren (Sartre 1991, 1025). Aber die Wahl entwirft die Person immer auf Künftiges hin. Und in diesem Sinne ist die menschliche-Realität in ihre eigene Zukunft engagiert.

Unmittelbar im Anschluß an das oben gegebene Zitat fährt Sartre daher fort: „... so müssen wir sagen, daß sie [die menschliche-Realität] Bestätigung von dieser Zukunft erwartet. Als Zukunft ist das Zukünftige nämlich Vorzeichnung einer Gegenwart, die *sein wird*; man vertraut sich dieser Gegenwart an, die als Gegenwart allein die vorgezeichnete Bedeutung, die ich bin, bestätigen oder nicht bestätigen können muß. Da diese Gegenwart selbst freie Übernahme der Vergangenheit im Licht einer neuen Zukunft ist, können wir sie nicht *bestimmen*, sondern nur *entwerfen* und *erwarten*“ (Sartre 1991, 923). Vor dem Hintergrund dieser *Fraglichkeit der welthaften Entäußerung* (welche ja nicht nur den verhaltenstechnischen, vor allem sprachlichen Ausdruck von Individuen inmitten aller Anderen betrifft, sondern ganz allgemein auch die *Zeichennatur* der übrigen Umwelt) erscheint nunmehr die Entgegensetzung von „Ich“ und „Selbst“ als Grund der Deutungsnotwendigkeit. Denn jede Deutung (welche immer nur auf das *vermutete* Wissen, nicht aber auf das *gesicherte* Wissen zu gehen vermag) verweist auf einen Mangel, nämlich einen Mangel an Information zunächst. Aber der wesentliche Punkt hierbei ist, daß jeder Person auch ihre *eigene* Verfaßtheit fraglich ist und sie insofern gedeutet werden muß, nicht gewußt werden kann. Der Unterschied zwischen „Ich“ und „Selbst“ ist dabei im Französischen leichter zugänglich, bedarf aber im Deutschen einer helfenden Erläuterung: Es geht in der Hauptsache um die Differenz aktiver und passiver Rollenzuweisung. Wenn jemand sagt: „Ich bin Flaubert.“ (Je suis Flaubert), so bezeichnet er seine *aktive* Positionierung im sozialen Kollektiv. Zunächst einmal kann unterstellt werden, daß alle seine Unternehmungen als Person durch diesen Namen zureichend bezeichnet und damit charakterisiert werden. (Sartre wird zeigen, daß dies indessen im Falle des realen Flaubert anders ist, denn, wir wissen es bereits, wenn dieser Ich (Je) sagt, ist er niemals aufrichtig.) Wenn aber ein König sagt: „Der Staat, das bin ich.“ (L'Etat, c'est moi), dann meint er offensichtlich etwas anderes. Er verweist auf seinen *passiven* Bezug zum Staatsgefüge, dessen Verkörperung er als des Staates Repräsentant ist. Schon unter grammatikalischen Aspekten könnte er schwerlich behaupten: „Ich bin der Staat.“ – Bereits früher hatte Sartre das „Ich“ und das „Selbst“ gegeneinander abgegrenzt. In seinem Aufsatz „Die Transzendenz des Ego“ betont er zwar ihre Einheit (als Konstituenten des Bewußtseins), fährt aber fort: „Wir werden zu zeigen versuchen, daß dieses Ego, von dem das Ich [je] und das ICH (sic!) [moi] nur zwei Seiten sind, die ideale (noematische) und indirekte Einheit der unendlichen Reihe unserer reflektierten Bewußtseine konstituiert. Das Ich [je] ist das Ego als Einheit der Handlungen. Das ICH [moi] ist das Ego als Einheit der Zustände und der Qualitäten“ (Sartre 1982, 59). Und weiter unten führt er zudem aus: „Die Beziehung des Ego zu den Qualitäten, Zuständen und Handlungen ist ja weder ein Emanationsverhältnis (wie die Beziehung des Bewußtseins zum Gefühl) noch ein Aktualisierungsverhältnis (wie der Bezug der Qualität zum Zustand). Sie ist ein Verhältnis poetischer Produktion (im Sinne von ποιητικὴν) oder, wenn man will, ein Krea-



tionsverhältnis“ (Sartre 1982, 71). Zusammengefasst, sind beide Äußerungen aufschlußreich, insofern sie über das zu jener Zeit Sartre noch stark vorschwebende Vokabular der Phänomenologie hinaus bereits auf eine individuelle bzw. sozial vermittelte Konnotation jener beiden Attribute des Ego vorausweisen, wie sie jeweils erst bei Lacan vollständig herausgearbeitet worden ist. Vor allem gilt es hier, das Verhältnis poetischer Produktion hervorzuheben und auch auf das Binnenverhältnis von Ich und Selbst zu übertragen. Anders gesagt: Ich und Selbst produzieren einander wechselseitig. Aber dabei muß die passive Grundstellung des Selbst beachtet werden, denn sie entstammt wesentlich der Orientierung am Anderen. „Ich erkenne an, daß ich bin, wie Andere mich sehen“, sagt Sartre (1991, 406). Das heißt, der Andere konstituiert „mich nach einem neuen Seinstypus ..., der neue Qualifikationen tragen muß“ (407). Jedoch, wenn ich mich selbst betrachte und mich zu diesem Zweck auf mich selbst zurückwende, dann nehme ich auch mir gegenüber den Standpunkt des Anderen ein. Und insofern ist auch meine eigene Auffassung mir selbst gegenüber kein gesichertes, sondern bestenfalls vermutetes Wissen. Sartre rekurriert hier öfter auf ein Rimbaud-Zitat: „Je est un autre“ (Sartre 1982, 86). Somit ist die Dialektik des Ego, nämlich jene zwischen dem Ich und dem Selbst, zwischen der Selbstheit und der Alterität, zwischen dem Akt und der Komödie, eine komplexe Vermittlungsbewegung in der sozialen Binnen- wie Außenstruktur der individuellen Person. Es ist ganz bezeichnend, daß Sartre jene Dialektik von vornherein mit dem Begriff der „Komödie“ in Zusammenhang bringt, was ein eigentümliches Licht auf die Rollenzuweisung von Personen wirft. Es wird auf jeden Fall der Umstand sichtbar, daß es in der Struktur des Bewußtseins eine *irreduzible, unhintergehbare Komponente* gibt, von der auch das (reflexive) Bewußtsein selbst kein (sicheres) Wissen haben kann. Wenn das Selbst die „öffentliche“ Erscheinungsweise der Person bestimmt, in einer, wie wir gesehen haben, doppelten Figur der Rezeption: Ich zeige mich den Anderen meinen Vermutungen gemäß, welche ich darüber besitze, wie die Anderen mich wahrnehmen und daraufhin beurteilen. Dadurch wird mein Selbst „konfiguriert“. – Wenn das Selbst also die nach außen gerichtete Selbstrepräsentation übernimmt, dann ist das Ich für die nach innen gerichtete zuständig. Denn ich bin auch wesentlich *als individuelles Ich*, doch meine Selbstkonfiguration tritt permanent mit diesem Ich in eine gegenseitig prägende Wechselwirkung. Als ein Ich kann ich mich nur (präreflexiv) empfinden, als ein Selbst rekonstruiere ich mich reflexiv und kommuniziere das Ergebnis in das Kollektiv hinein. Deshalb ist das Selbst *propositional* strukturiert und in der Hauptsache über Sprache vermittelt. Aber das Ich verweist auf das *Unsagbare* und scheint als solches immer auch im sprachlichen Diskurs vor. Das Verhältnis beider zueinander ist es, welches im Detail meine soziale Vermittlung als gelungene oder als mißlungene charakterisiert. Und dieses Ergebnis prägt wiederum mein Ich.

Ohne Frage also: Das Interessante am Welthaften ist zunächst, daß es offensichtlich wahrnehmbare Entitäten mitumschließt, welche ihrerseits als menschliche-Realitäten ausgewiesen werden können. Anders gesagt: Das individuelle Subjekt begegnet von Beginn an seinen *Mit-Subjekten*. Praktisch gesehen, ist es vom ersten, noch dunklen Augenblick an mit allen Anderen vermittelt. Es bedient sich aus deren „Verhaltensinventar“ und konstituiert sich, indem es ihrer Sozialisation ausgesetzt ist und durch diese geprägt wird. Zuerst aber, sagt Sartre zu Beginn seiner Flaubert-Biographie, wird das Kind von den Techniken und Rollen erwartet, und „[d]ie Dressur beginnt“ (Sartre 1979/1986, I, 11). Und bereits in seiner Mallarmé-Studie hat er ausgeführt, daß auf dem Grund dieser ersten Konstitution das Kind „niemals es selbst in Person sein [wird]: die Fürsorge seiner Eltern lehrt es, sich als Verkörperung oder Replik zu fühlen, kurz als Anderer als es selbst“ (Sartre 1983, 98) Und weiter: „Das Schicksal des Neugeborenen liegt derart fest, daß man nicht mehr weiß, ob man eine Geburt oder einen Tod feiert“ (99). Methodisch gesehen, folgt hieraus, daß „[o]hne die früheste Kindheit ... der Biograph nicht nur auf Sand [baut], er baut mit Nebel auf Dunst“ (Sartre 1979/1986, I, 55). Und ein Leben ist allemal eine zu allem möglichen verwendete Kindheit (56). Eine *verfehlte* Kindheit jedoch, „beginnt immer wieder von vorn, – mit einem anderen Kind“ (90). Das schließt freilich ein eigenes strukturbildendes Potential des Individuums keineswegs aus: So ist zwar das „Sprechen nichts anderes als ein bereits sprechendes ... Verhalten anpassen und vertiefen“, aber im *Losreißen von der Fatalität* des Konstituierten, von der *vegetativen Kontingenz* der sozialisierten Passivität, kann es gleichwohl gelingen, den *Zufall sinngebend* zu gestalten (156, 147 f.). Ohnehin ist ja das In-der-Welt-sein immer schon „eine Überschreitung der reinen einzelnen Kontingenz auf die synthetische Einheit der Zufälle hin ...“ (Sartre 1983, 112). In diesem Sinne *hat Flaubert mit neun beschlossen zu schreiben*, weil er mit sieben nicht lesen konnte. Das heißt, das Kind *hat sich* seinem Dasein als „gut funktionierender Verdauungsdarm“ *entzogen* und macht aus der eigenen Materie Sinn, indem die eigene empirische Haltung, jene „apriorische Struktur unserer Affektivität“ (113), im Stil des Schreibens dem Sprechen völlig neue Konnotationen verleihen *wird*. Heutige Tageszeitungen würden titeln: Skandal! Idiot wird Genie! (Sartre 1979/1986, I, 141, 54, 56).

Also ist bereits entschieden, daß es nur um die „personale [sic] Einheit“ gehen kann, welche nichts ist als freie Vereinigung, nicht eine Vereinigung, die eine Vielfalt einigt, sondern eine, die zunächst Einheit ist und aus der eine Vielfalt herausgesetzt werden kann. Bezogen auf Flaubert formuliert Sartre daher: „Die unreduzierbare [irreduzible] Vereinigung, der wir begegnen müssen, die Flaubert *ist* und die uns zu enthüllen wir von den Biographen verlangen, ist also die Vereinigung eines *ursprünglichen Entwurfs*, eine Vereinigung, die sich als ein *nichtsubstantielles Absolutes* enthüllen muß. Deshalb müssen wir auf Unreduzierbares [Irreduzibles] im Detail verzichten und dür-

fen, indem wir die Evidenz selbst zum Kriterium nehmen, in unserer Untersuchung nicht stehenbleiben, bevor es evident ist, daß wir weder weitergehen können noch müssen“ (Sartre 1991, 963). Wir erkennen hier deutlich zweierlei: zum einen den praktischen Bezug auf die Evidenz, zum anderen aber, daß die Fragestellung selbst das tatsächlich Neue im Sartreschen Philosophieren ist, denn gewöhnlich ist es *keineswegs* so, daß der Philosoph irgendetwas „vom Biographen verlangen“ würde. In der Tat kämen Biographien, also Darstellungen des wirklich vorfindbaren Lebens einer konkreten Person, in der traditionellen Philosophie gar nicht vor. Dieser neue Ausgriff auf einen praktischen Lebensbereich (und im übrigen auch die Heranziehung der Literatur als philosophisches Erkenntnismittel) macht das Eigentümliche der existentialistischen Philosophie französischer Prägung aus und unterscheidet sich ganz erheblich (und nicht zum Nachteil) von der Existenzphilosophie (deutscher) phänomenologischer Denkrichtung, vor allem Heideggers. Und auf diese Weise steht jenes Philosophieverständnis schon immer in der Nähe zur wissenschaftlichen Auffassung: Philosophie hat hier bereits die von Hans Heinz Holz geforderte Konnotation einer „Wissenschaft vom Gesamtzusammenhang“. Später wird Sartre es nochmals ganz deutlich und differenziert formulieren: Es gilt ihm, die Frage zu thematisieren, was man heute von einem Menschen wissen könne. „Was wissen wir – zum Beispiel – von Gustave Flaubert? Diese Frage beantworten heißt, die Informationen, die wir über ihn haben, zu *totalisieren*. ... Dieses Buch [die Flaubert-Biographie] versucht zu beweisen, daß die Unreduzierbarkeit [der Bedeutungsschichten] nur scheinbar ist und daß *jede Information in ihrem Kontext* zum Teil eines Ganzen wird, das nicht aufhört, sich hervorzubringen, und zugleich seine eigentliche Homogenität mit allen anderen Teilen offenbart“ (Sartre 1979/1986, I, 7). In diesem Sinne ist ein Mensch nicht bloß ein Individuum, den traditionellen Definitionskonventionen gemäß, sondern „man sollte ihn besser ein *einzelnes Allgemeines* [universel singulier] nennen: von seiner Epoche totalisiert und eben dadurch allgemein geworden [universalisé], retotalisiert er sie, indem er sich in ihr als Einzelheit [singularité] wiederhervorbringt. Da er durch die einzelne Allgemeinheit [universalité singulière] der menschlichen Geschichte allgemein [universel] und durch die allgemeinmachende Einzelheit [singularité universalisante] seiner Entwürfe einzeln [singulier] ist, muß er zugleich von den beiden Enden her untersucht werden“ (7). Gerade hierin liegt der Grundgedanke der progressiv-regressiven Methode.

Es geht also nicht darum, „etwas Abstraktes hinter dem Konkreten zu finden“, vielmehr handelt es sich darum, „unter partiellen und unvollständigen Aspekten des Subjekts die wirkliche Konkretisierung wiederzufinden, die nur die Totalität seiner Hinwendung zum Sein sein kann, sein ursprünglicher Bezug zu sich, zur Welt und zum andern in der Einheit *innerer* Beziehungen und eines grundlegenden Entwurfs“ (Sartre 1991, 966). Das, was mithin die *wirkliche Konkretisierung* überhaupt erst bewirkt, ist gerade jener *Weltbezug*,

welcher gemeinsam mit dem bereits besprochenen *Selbstbezug* etabliert ist. Wir können mithin das zuvor Ausgeführte darin zusammenführen, daß die menschliche-Realität sich als entfernende Totalität ausweist, namentlich also als unteilbare, gleichwohl in jeder ihrer Teilmanifestationen sich vollständig ausdrückende, Ganzheit. Was die *menschliche-Realität* auf der Bewußtseins-ebene konstituiert, erscheint empirisch als *Person* inmitten wirklicher Konkrete. Das unterstellt, „können wir nicht hoffen, sie [die Person] durch eine Addition oder eine Organisation der verschiedenen, *empirisch* in ihr entdeckten Triebe zusammensetzen zu können. Sondern in jeder Neigung, in jedem Trieb *drückt sie sich* vielmehr ganz und gar *aus*, wenn auch unter verschiedenem Gesichtswinkel, so etwa, wie die spinozistische Substanz sich in jedem ihrer Attribute ganz und gar ausdrückt“ (966 f.). Es wird daher gefordert, daß in jedem der Verhalten der Person eine *transzendierende* Bedeutung zu entdecken sei. Insofern Weltbezug und Selbstbezug wechselseitig aufeinander verweisen, liegt das auf der Hand: „Anders gesagt, diese empirische Haltung ist durch sich selbst der Ausdruck der ‚Wahl eines intelligiblen Charakters‘“ (967). Das heißt, was am Verhalten einer Person faktisch beobachtet werden kann, verweist auf etwas, das „hinter“ der Person steht. Es verweist auf eine Bedeutung, welche die Selbstbedeutung der Person als menschlicher Realität überschreitet. Aber das steht nicht in dem Sinne „hinter“ der Person, insofern es eine abstrakte, wenn auch „wahre“ Bedeutung jenseits der persönlichen Bedeutung enthüllt. Vielmehr verweist das wirklich Konkrete der letzteren im Selbstbezug auf das *gleichfalls wirklich Konkrete* des gesellschaftlichen Gesamtzusammenhangs im Weltbezug. Das heißt, anthropologisch gesehen, bedeutet „transzendieren“ hier stets „überschreiten auf den gesamten Kontext hin.“ Sartre sieht das ganz streng, und wir folgen ihm hier ohne Einschränkung: „Diese *datierte* und einzelne Eifersucht [zum Beispiel], in der sich das Subjekt gegenüber einer bestimmten Frau vergeschichtlicht, *bedeutet* für den, der sie lesen kann, den globalen Bezug zur Welt, durch den sich das Subjekt als ein Selbst konstituiert“ (967). Insofern das Selbst gerade jene Komponente der Person ist, welche sich der Kommunikation mit den Anderen aussetzt, bedeutet eben in genau diesem Sinne eine empirische Haltung (zum Beispiel: eifersüchtig zu sein) eine Charakterwahl: Aber es gibt *nicht wirklich* einen Charakter, dieser umfaßt vielmehr lediglich eine vereinfachte Zusammenfassung des Umstandes, daß eine Person, welche *jenes Verhalten* empirisch vorfindlich expliziert, sich der Kommunikation auf der Grundlage einer antizipierten Beurteilung durch die Anderen darbietet, welche dann als intelligibel erscheint, wenn sie mit einem „Charakteretikett“ versehen werden kann. Im Grunde ist die Zuschreibung eines Charakters durch die Anderen also nicht passiv erlitten, sondern aktiv erwählt. Denn die empirische Haltung selbst ist bereits Ausdruck einer Wahl: „... wenn die empirische Haltung die Wahl des intelligiblen Charakters *bedeutet*, so [deshalb] weil *sie selbst* diese Wahl *ist*. Das besondere Merkmal der intelligiblen Wahl ... ist, daß sie nur als die transzendente Bedeutung jeder

konkreten empirischen Wahl existieren kann: ...“ (967). Wir sehen jetzt deutlicher, inwieweit das zunächst bewußtseinstheoretisch gefaßte Modell der Subjektivität von Beginn an bereits auf die empirisch vorfindliche Person des Alltags vorausweist. Es ist die Fraglichkeit der Welt selbst, in deren Mitte das Subjekt als menschliche-Realität auftaucht, welche das konkrete Möglichkeitsfeld der Person (genauer: für je *diese* Person) in der Praxis definiert. Aber weil es überhaupt eine solche *Hexis* der Person gibt, welche in Praxis sich zu äußern strebt, ist die Person, empirisch gesehen, letztlich nichts anderes als *Wahl*, als Selbstwahl. Und die Frage ist dann natürlich: *Wie* wählt die Person? Und damit verbunden: *Warum* wählt sie wie sie wählt? Unter welchen Bedingungen *kann* sie überhaupt wählen? Sie mag also *zur Wahl verurteilt* sein (dann muß sie auch die Freiheit der Wahl haben), aber *hat* sie damit auch notwendig die Wahl? Wir können hier bereits eine *ethische* Relevanz dieser primär *onto-epistemischen* Fragestellung erkennen. Was aber die Freiheit selbst angeht, so sehen wir, daß diese sich vor uns selbst verschließt, insofern wir auch im Erhellen unserer eigenen Freiheit nicht imstande sind, ihre Irreduzibilität vollständig zu erfassen. Aber *gerade darin* ist sie eben Freiheit als wesentlich die Kontingenz des Lebens begründende: Das Leben mag die Folge der Kindheit sein und die Kindheit als streng determinierte Fatalität erscheinen, aber inmitten all dessen, was gewählt werden kann, wird immer auch die eigene Irreduzibilität mitgewählt. Auf diese Weise durchwirkt sie die Praxis meines Alltagsverhaltens und manifestiert jene Diskrepanz zwischen dem, was ich hätte werden können und dem, was ich geworden bin. Und es ist gerade diese Diskrepanz, welche im Grunde meine Freiheit sichtbar macht.

### III.

**Z**u Beginn seiner Flaubert-Biographie geht Sartre von der These aus, daß der beste Einstieg in das Leben einer Person immer dann gegeben ist, wenn man mit einer auffälligen *Widerspruchsstruktur* beginnt: Wenn die menschliche-Realität bedeutsam ist und sich ihr ganzer Sinn stets in jedem Detail, das ein Teil des Ganzen ist, widerspiegelt, dann muß ein zutagegeförderter Widerspruch immer auch imstande sein, ein Licht auf die charakteristischen „Knotenpunkte“ einer Entwicklung zu werfen. Und wenn man mit einem solchen *kritischen* Punkt eines historischen Prozesses – der eine Biographie ja immer auf der mikroskopischen Ebene der Singularität ist – beginnt, dann kann man auch sicher sein über die Relevanz des Aufgefundenen, das von diesem Einstieg her, durch alle episodischen Details hindurch, das Ganze aufzudecken imstande sein wird. Ganz offensichtlich sagen die Knoten eines Prozesses das Wesentliche über diesen Prozeß aus: Hat man sie zureichend

erfaßt, kennt man das, was für den Prozeß das verbindlich Charakteristische ist. Analoges kann über eine Biographie gesagt werden (die ja ohnehin nicht vom Verlauf des „Gesamtprozesses“ abgetrennt werden kann, weil sie mit diesem immer wechselseitig vermittelt ist). Ein vorfindlicher Widerspruch ist ein solcher Knoten einer Biographie.

Sartre beginnt im Falle Flauberts mit einem Bericht der Flaubert-Nichte Caroline Commanville, die auf einigermaßen unklare Weise von den Schwierigkeiten erzählt, die Flaubert offenbar damit hatte, lesen zu lernen. Das Merkwürdige ist, daß sie das Kind Flaubert als „Familienidioten“ schildert, der ein schlechtes Verhältnis zu den Wörtern unterhalten und erst gemeinsam mit seiner jüngeren Schwester (Carolines Mutter) unter großen Mühen verspätet lesen gelernt habe. Sie fügt hinzu, Flaubert sei auch sonst sehr schwerfällig darin gewesen, das Gesagte auf das hin zu interpretieren, was es tatsächlich meinte. Oft habe er „mit einem fast blöden Gesichtsausdruck“ abwesend herumgesehen. Im Alter von sechs Jahren zum Beispiel sei er von einem alten Hausknecht aufgefordert worden, in die Küche zu gehen und sich zu erkundigen, ob er (der Knecht) dort sei. Und dies hätte Flaubert tatsächlich getan, den Spaß nicht begreifend. Auf knapp drei Seiten kann Sartre schlüssig darlegen, daß diese Anekdote eine reine Erfindung ist. Aber die Frage muß gleichwohl gestellt werden, wie es denn kommt, daß einer der bedeutendsten Schriftsteller des 19. Jahrhunderts noch nach seinem Tode von seiner Lieblingsnichte als „Idiot“ geschildert wird, vor allem mit Blick auf sein problematisches Verhältnis zur Sprache, wenn er doch andererseits noch zu Lebzeiten gerade als berühmter, innovativer *Sprachkünstler* tatsächlich anerkannt worden war?

Sartre wird letztlich seine gesamten Ausführungen in der Flaubert-Biographie auf diese initiale Fragestellung stützen und in diesem Zusammenhang versuchen, die weitere Frage zu beantworten, warum gerade Flaubert es war, der einen Roman wie „Madame Bovary“ geschrieben hat, und auf welche Weise dieser Umstand mit der eingangs erörterten Fragestellung, also mit der zunächst auffälligen Widerspruchsstruktur, zusammenhängt. Dabei benötigt er neben der *subjektiven* Komponente der Untersuchung (also der Analyse der Biographie im engeren Sinne) noch der *objektiven* Komponente dessen, was er – in Hegelscher Diktion – *Objektiven Geist* nennen wird. Dieser wird in der Hauptsache im Rezeptionsverhalten der Leser widerspiegelt. Und es sind diese Leser gewesen, die in Flaubert vor allem den Autor von „Madame Bovary“ gesehen haben, und damit eine Tradition zu begründen imstande waren, die den *Schriftsteller* Flaubert in der französischen Literatur kanonisiert hat. Andererseits definiert diese objektive Komponente den gesellschaftlichen Hintergrund, vor dem die einzelne Biographie sich entfaltet, und den sie insofern als einen *Negationshintergrund* nutzt, um auf diese Weise ihre singulären Charakteristika hervorzuheben, also jene Aspekte, durch die sie sich vom gesellschaftlich Allgemeinen, mit dem sie gleichwohl immer vermittelt bleibt, als *einzelnes Allgemeines* (universel singulier) unterscheidet. Somit wird am

Ende der Analyse einer Biographie ihre *Synthese* hinzugefügt, denn der Objektive Geist stellt das praktische Feld der Möglichkeiten bereit, aus dem die konkret ablaufende Biographie „zu wählen“ imstande ist. Das Ergebnis dieser Wahl, also dessen, was im Nachhinein als tatsächlich Gewordenes erkennbar sein wird, erhellt die singuläre Freiheit *dieser* Person, nämlich im Vergleich mit dem, *was hätte werden können*, nach Maßgabe jenes Möglichkeitsfeldes.

Sartre beginnt also mit dem Sachverhalt, daß Flaubert (als kleiner Junge) in das Universum des Diskurses schlecht eingegliedert ist (Sartre 1979/1986, I, 25). Somit steht Flaubert den Zeichen „machtlos“ gegenüber, und die Fraglichkeit der Welt drängt sich ihm auf besondere Weise auf. Von Beginn an ist er ihr hilflos ausgeliefert. Aber *gerade deshalb* steht er der Forderung nach einer *Adäquation* näher, die nichts weiter ist als der praktische Ausdruck der Verfehlung von Diskursangeboten inmitten des herrschenden Diskurses: Eben *weil* der Diskurs als immanent sich selbst verfehlender verfaßt ist, erschließt sich seine Struktur vor allem jenen, die sich ihm von der Verfehlung her nähern und nicht vom fraglosen Verstehen her. Anders gesagt: Die Kritik am herrschenden Diskurs wird nur dann gefördert, wenn der Diskurs selbst überhaupt *fraglich* geworden ist. Ein immer schon akzeptierter, „selbstredender“ Diskurs impliziert keineswegs irgendeinen Kritikbedarf. Aber wir sehen hierbei bereits: Sprachkritik in diesem Sinne ist von vornherein Gesellschaftskritik. Für Flaubert verbirgt sich „hinter“ dem von der Sprache Gesprochenen eine *Unheimlichkeit*, die auf etwas verweist, was nicht von Anfang an erfaßt zu werden vermag. Es gibt daher einen Sinn „hinter“ dem scheinbaren Sinn des Ausgesagten, der sich vorerst verschließt, so daß Flaubert *nicht wirklich im Besitz der Worte* ist, die er sprechen hört und selbst spricht. Im Sagen wird auf diese Weise ein *Ungesagtes* mittransportiert, ein *Unsagbares*, das recht eigentlich *schweigend spricht*. Sprechen expliziert somit für Flaubert, was eine „verkommene Stille“ genannt werden kann. Im Grunde wird der Schriftsteller Flaubert darauf aus sein, *das Unsagbare zum Sprechen zu bringen*.

Was aber bedeutet ein solcher Zugang zur Sprache für das konkrete, praktische Verhaltensinventar einer Person? Er bewirkt tatsächlich eine explizite *Passivierung* des Individuums: Die in der Sprache transportierte diskursive „Wahrheit“ ist etwas, das Flaubert unbekannt bleibt. Er *erleidet* sie eher denn als er sie verstehen würde. Wie Sartre formuliert: „Der urteilende Akt erscheint dem Kind als eine fremde Praxis. Dieser Akt besiegelt Wörter, Gesten. Auf diese Weise markiert, haben sie eine merkwürdige Macht: sie dringen durch Augen und Ohren ein wie ein souveränes Edikt, das das Sein, so wie es ist, sichtbar und glaubhaft macht. Genau das ist der Ursprung für Gustaves ‚Naivitäten‘: wenn der Andere entscheidet, ist das Autoritätsprinzip die einzige Begründung des Wissens“ (Sartre 1979/1986, I, 160 f.). Flaubert wird also als ein Kind konstituiert, das sich nur inmitten der erworbenen Passivität aktiv äußern kann, das nur inmitten einer Sprache der Anderen zu sprechen vermag. Es spricht gleichwohl voller Unbehagen, fraglos akzeptierend, aber

nichtsdestoweniger unbehaglich, sich mit dem Unheimlichen konfrontiert empfindend und ihm doch hilflos ausgesetzt.

Es versteht sich von selbst, daß die Untersuchung Sartres nicht bei der ersten Analyse der Widerspruchsstruktur stehenbleiben kann, welche die Biographie Flauberts auch dem unbefangenen Beobachter darbietet. Es gilt vielmehr, die Ergebnisse dieser ersten Analyse auf jene fundamentalen Konstituenten zurückzuführen, die eine biographische „Urkonfiguration“ begründen, durch die Flaubert von Kindheit an wesentlich geprägt wird und die in der Sartreschen Terminologie Ausdruck jener „Urwahl“ ist, welche das Leben Flauberts auf ein ursprüngliches Feld der Möglichkeiten immer schon verweist. Insofern müssen zunächst die expliziten Verhältnisse zwischen den Beziehungen offengelegt werden, die Flaubert zu den Mitgliedern seiner Familie unterhält, namentlich zu den Eltern und zum älteren Bruder Achille. Es zeigt sich, daß die „Urkonfiguration“ der Flaubertschen Biographie von Beginn an durch mehrfach ineinander verschlungene *Weisen des Scheiterns* charakterisiert werden kann, die zum einen der spezifische Ausdruck *dieser* familialen Struktur sind, in die Flaubert hineingeboren worden ist, zum anderen aber auch darlegen, in welchem wechselseitig bestimmten Verhältnis sich die Familie Flaubert durch ihre soziale Umgebung definiert und auf diese Weise mittelbar das in der gesellschaftlichen Struktur (jener entsprechenden Zeitperiode Frankreichs) Angelegte widerspiegelt. Die Gesamtstruktur der „Verschlingung“ löst sich in einem charakteristischen Zeitraum, den Sartre „Moratorium“ nennt: In dieser Zeit (zwischen 1844 und 1851) hat Flaubert auf den chronologischen Verlauf seiner Biographie bis 1844 offensichtlich eine *Antwort produziert*, die sich als die Tatsache manifestiert, daß er 1856 ein berühmter Schriftsteller *geworden sein wird*. In welchem Sinn aber kann die Formulierung Sartres bestätigt werden, der jene Krise ein „logisches, mathematisches Resultat“ der Jugend Flauberts nennt? Es kommen wohl verschiedene Aspekte zusammen: Vor allem ist ja Flaubert als *imaginäres Kind* konstituiert worden. Einem Traumbild nicht unähnlich träumt er den Alltag und wirft sich alsbald auf das Schreiben. *Scripta manent*. So heißt der alte Grundsatz. Das Schreiben wird zur „Wunscherfüllungsmaschinerie“ – freilich niemals in der praktischen Wirklichkeit, sondern immer nur inmitten des Irrealen. Als Schriftsteller *irrealisiert* sich Flaubert daher in der Welt, dem Schauspieler gleich, weniger dem Komödianten, insofern seine Irrealisierung immer hart am Rande der *Derealisation* stattfindet. Sartre hat das am Beispiel des Schauspielers Kean anschaulich gezeigt (Sartre 1972, 137). Die ganze Zeitlichkeit seiner passiven Aktivität wird Flaubert am Ende in *Madame Bovary* hineintragen und dort in eine charakteristische Dauer transformieren, in der er sich selbst als imaginäres Kind widerspiegelt. Was sich in den frühen Schriften lediglich anbahnte, wird nunmehr in die vollendete Form gebracht. Tatsächlich wird man später sagen, Hugo sei *reiner Inhalt ohne Form* gewesen, Flaubert aber *reine Form ohne Inhalt*. Wir haben schon gesehen, daß Flaubert letztlich ein *Mängelwesen* ist,



als imaginär und irreel konstituiert. Wenn er in der *Personalisierung* zum Schriftsteller wird, wenn er seinen *spezifischen Stil* als Antwort auf all jene Dissonanzen gefunden hat, die ihn unwiderruflich in die Krise hineinführten, dann wird die Rolle des Schriftstellers (oder allgemein des Künstlers) für ihn mit der aus seiner eigenen Konstitution *heraus-distillierten* Rolle des sich selbst irrealisierenden imaginären Kindes zusammenfallen. Die Rolle des Künstlers wird es sein, die Welt so zu instituieren, *wie sie sein müßte*. Und dies kann nur geschehen, wenn *das Reale ins Irreale überführt* wird. In diesem Sinn auch kommt es am Ende nicht auf das Sagen an, sondern auf die *Sagensweise*. Und das erreichte Ziel erweist die Leserschaft letztlich als eine, die hinter dem Mißverständnis, sie sei gar nicht selbst thematisiert, die „realistisch“ genaue Schilderung der (im Grunde banalen) Faktizität des Alltags mit großer Freude begrüßt. Weil das praktische Feld selbst Sprache ist, wendet Flaubert seinen eigenen Skandal auf die Sprache zurück. Sein *passives Handeln im Schreiben* erzeugt die Darstellung des Unsagbaren, das unter der Oberfläche des vorgeblich praktischen Handelns der Anderen lauert, nichts als eine tödliche Subversion bürgerlicher Selbstversicherung. In diesem Sinn ist das Gesagte *verkommene Stille*, ist diese selbst zugleich die *Tiefe jeder Redewendung*. Man müßte präziser sagen: die Abgründigkeit der Untiefe. Flauberts Stil wird also wesentlich darin bestehen, auf jede Beredsamkeit zu verzichten.

So ist *der Zufall sinngebend*, wie Mallarmé sagt: Die während des Moratoriums von Flaubert entwickelte Antwort ist *notwendig* – gegeben seine initiale Situation als Mitglied der Familie Flaubert, die ihn wesentlich konstituiert hat, aber dadurch nichts weiter tat als das im Kollektiv bereits Angelegte praktisch zu vollziehen. Die Gesetze der Strukturbildung, die auch für die Biographie einer Person gelten, fordern diese Antwort, die sich als *kompetente* Antwort erweisen wird. Hingegen ist es *keineswegs* notwendig, daß Flaubert diese Antwort überhaupt gefunden hat. Er hätte auch scheitern können: Das heißt, er hätte dann keinen Ausgang mehr gefunden aus dem Flaschenhals dessen, was Ringel so anschaulich „präsuizidales Syndrom“ genannt hat. Ob nämlich eine Krise am Ende positiv gewendet werden kann, ist nicht gewiß. Flaubert aber hat einen erfolgreichen Weg gefunden – freilich um den Preis wechselseitig miteinander verflochtener Mißverständnisse: Im Grunde wird Flaubert *gegen* die Leser schreiben, und diese werden es nicht bemerken. Sie werden ihn als einen feiern, der genau das abbildet, was sie umtreibt, was sie aber immer nur bei den anderen auch zu beobachten wissen. Das ist alltäglich verstandener Realismus. Aber es ist gerade dieses *Scheitern des Verstehens*, das ihm die erfolgreiche Überwindung seines eigenen Scheiterns gewährleistet: Denn streng genommen, beseitigt er gar nicht jene Dissonanzen, die ihm vor Zeiten so zu schaffen gemacht haben. *Er unterläuft sie nur, er überfliegt sie*. Er entzieht sich einfach jenen Kriterien, die der ursprünglichen Beurteilung zugrundelagen und ihn zum „Familienidioten“ stempelten. Das ist die angemessene Strategie, die ihm seine Konstitution offenläßt. Zur eigenen Au-

thentizität zurückfinden, sich im eigenen Entwurf aktiv eine Position inmitten der Anderen kreieren, bedeutet also nicht unbedingt, auf angemessene Weise auch verstanden und gewürdigt zu werden. Auch in diesem Sinne erweist sich der gesellschaftliche Diskurs, wenn er denn gelingt, als eine Anzahl miteinander vermittelter Selbstgespräche.

#### IV.

Der Schriftsteller unterscheidet sich also von den übrigen Mitgliedern seines sozialen Kollektivs *nicht grundlegend*: Vielmehr ist der Schriftsteller einer (oder ist die Schriftstellerin eine), der/die das aus dem Kollektiv *qua* Vermittlung zwischen dem Ganzen und seinen Teilen (die wiederum aus Individuen bestehen) Verinnerte (*Interiorisierte*, wie Sartre wörtlich sagt) auf Grund eines besonderen Trainings an das Kollektiv zurückzuentäußern (zu *re-exteriorisieren*) imstande ist. Wer also letztlich als Schriftsteller tätig wird, hängt vom Zufall der persönlichen Sozialisation ab. Aber *im faktischen Vollzug* dieses Zufälligen offenbart sich zugleich eine *Sinngebung*, welche darin besteht, daß der „Objektive Geist“ einer Epoche eine geeignete Ausdrucksform gefunden *hat*, nämlich *diesen* Schriftsteller, *diese* Schriftstellerin, die auf das Verinnerte in ihrer je spezifischen Sprache zu antworten in der Lage sind, derart, daß die *Möglichkeit zur Rezeption* gegeben ist, weil die Leser das Rückentäußerte als etwas erkennen, das – wiederum aus ihrer je spezifischen Perspektive von Individualität – ihre eigenen Empfindungen über den Alltag abzubilden vermag. Zweierlei folgt hieraus: Zum einen ist die Rezeption nur möglich, aber nicht zwingend notwendig. Zum anderen geht es nur um die Bereitstellung eines Rahmens, der jener Identifikation des Leser dienen kann, nicht um die Deckungsgleichheit (Kongruenz) dessen, was der Schriftsteller intendierte, mit dem, was der Leser nunmehr der Lektüre entnimmt. Das heißt, das erste kommt nur dann wirklich zustande, wenn es eine *Synchronizität* zwischen Produzent und Rezipient gibt – eine wechselseitige Vermitteltheit der Erwartungshaltungen, die hinter dem Werk *reziprok* sind. Das zweite verweist darauf, daß Reziprozität nicht mit *Identität* verwechselt werden darf: Aus seiner je individuellen Perspektive heraus hat kein Leser eine Möglichkeit, in Erfahrung zu bringen, was der Schriftsteller *selbst* zunächst intendierte. Das liegt einmal daran, daß auf der Rezeptionsebene des Werkes immer nur Individuen miteinander wechselwirken, die niemals irgendeine Form von Identität erreichen können. Insofern unterscheidet sich der Kommunikationsprozeß zwischen Schriftsteller und Leser kaum von jedem anderen Kommunikationsprozeß. Denn beim Kommunizieren, das haben wir früher schon besprochen, geht es immer darum, zu *interpretieren* (zu erschließen, zu

raten, zu deuten, auszulegen), was gemeint ist. Es kann niemals *wirklich gewußt* werden. Andererseits weiß der Schriftsteller *selbst nicht*, was er intendierte, als er das Werk produzierte. Denn während er das tat, *reflektierte er nicht*. Er kann es also selber nur (als sein erster Leser) vermuten. Wie sollten dann die anderen imstande sein, mehr zu wissen?

Was kann man dann eigentlich überhaupt wissen? Der zentrale Punkt hierbei ist, daß der Zufall bei alldem (genauer: daß alle diese verschiedenen, zusammenhängenden Zufälle) *gerade deshalb* sinngebend ist (sind), weil das, was jenseits des objektiven Wissens vermutet werden darf, *nichts Beliebiges* ist, sondern etwas, das immer auch mit dem kompatibel sein muß, was gerade gewußt werden kann. Denn der „Objektive Geist“ ist eine Art „vorgegebener Rahmenentwurf“ für das, was „Richtliniencharakter“ inmitten des Kollektivs immer schon besitzt. Insofern er sich auf die Literatur bezieht, sind „in ihm“ bereits alle Werke versammelt, die zum *Kanon* gehören. Das bedeutet *nicht*, daß diese Werke nicht kritisiert würden, daß man den Kanon nicht anfechten würde, daß in diesem Kanon überhaupt von vornherein nur „gute“ Werke versammelt sein würden. Es bedeutet nichts weiter, als daß der Kanon jene Werkgeschichte widerspiegelt, die für das Kollektiv in der Vergangenheit von Relevanz war – denn sonst wären alle diese Werke gar nicht erst auf nennenswerte Weise gelesen worden. Zum Kanon gehören, heißt ja nicht, *bloß gelesen* zu werden, sondern bedeutet, daß das Werk *sehr oft* gelesen und (im Feuilleton oder in der Sekundärliteratur) *besprochen* wird, daß es in den Schulen gelesen wird, in der Öffentlichkeit oft zitiert wird und so fort. Indem der Schriftsteller also das Schreiben erlernt, eignet er sich bereits jene Einsichten an, die wesentlich dem Kanon entstammen. Es ist kein bedeutender Schriftsteller denkbar, der nicht alle bedeutenden Werke des Kanons gelesen hätte. Und zwar nicht nur gelesen *um zu lesen*, sondern gelesen *um zu schreiben*, wie Sartre sagt. Das ist aber auch alles, was ihn von den übrigen Mitgliedern des Kollektivs unterscheidet, von denen etliche nicht Schriftsteller sind, sondern Leser.

Es gibt jedoch noch einen weiteren Aspekt: Die letztlich doch unterschiedliche Wahrnehmung der Lebenswelt durch den Schriftsteller einerseits und den Leser andererseits bewirkt nicht nur das bereits erwähnte Mißverständnis, vor dessen Hintergrund Synchronizität allenfalls erreicht werden kann, sondern darüber hinaus auch einen ganz expliziten Konflikt inmitten der Gruppeninteraktionen des Kollektivs. Denn obwohl kein Zweifel daran bestehen kann, daß die Dynamik von Produktion und Rezeption (Reproduktion) tatsächlich ausschlaggebendes Merkmal der gesamtgesellschaftlichen Vermitteltheit des Einzelnen inmitten des sozialen Kollektivs ist, wird sie doch weniger als Kooperation, sondern eher als Wettbewerb und daher als Konfrontation begriffen. Anders gesagt: Der Schriftsteller ist im Vergleich mit seiner Leserschaft allemal *randständig*. Diese explizite Randständigkeit spitzt sich mehr oder weniger zu, je nach der Beschaffenheit der Grundstruktur des Kollektivs. Was für den Bereich der Ästhetik ganz allgemein gilt, behält auch speziell im

literarischen Bereich seine Gültigkeit: Der Schriftsteller ist immer einer, der seine Leserschaft im doppelten Wortsinne zunächst *hintergeht* und sie sodann *entsetzt*. Und obwohl es seine „soziale Funktion“ ist, die Struktur der konkret vorfindlichen Lebenswelt offenzulegen, ruft diese Funktion doch bei weitem nicht immer große Freude hervor. Denn die *Unwahrhaftigkeit* (*mauvaise foi*) ist immer noch der bequemere Weg der Alltagsbewältigung. Wie der Gesellschaftskritiker im allgemeinen, so haftet daher dem Schriftsteller im besonderen immer etwas vom Flair des „Spielverderbers“ an. Und daher rührt auch zum großen Teil das rezeptive Mißverständnis bei aller Synchronizität: Die Kritik wird zwar wahrgenommen, aber immer nur in Bezug auf die Anderen. Dieses tatsächliche *Verfehlen des kritischen Diskurses im Zuge praktischer Kritik* ist nichts weiter als die „makroskopische“ Widerspiegelung des Umstandes, daß wir immer nur mit einer sozialen Verfaßtheit zu tun haben, die sich als Selbstdiskurs erweist, und die gerade aus dem wechselseitigen Verfehlen (das ja schon auf der Ebene der fundamentalen Signifikation angesetzt ist, wie wir früher gesehen haben) ihr letztlisches Gelingen bezieht.

So ist also der Schriftsteller einer, der das soziale Kollektiv *überfliegt*, weil er den gewöhnlichen Klassenbestimmungen entgeht, indem ihm auf Grund seines Trainings ein spezifischer Zugriff auf den Objektiven Geist ermöglicht ist, der ihm die nötige Distanz verschafft. Somit kann der Schriftsteller bestenfalls – aus seiner strukturellen Randständigkeit heraus – an der Lebenswelt teilnehmen, wenn er die Rolle spielt, die ihm zukommt – nach Maßgabe seiner immanenten Distanz: Er wird sich in einem *ständigen Zustand der Depersonalisation* befinden, der seine „ästhetische Haltung“ zur Welt betont und ihn von den übrigen Mitgliedern des Kollektivs zureichend distinguert. Im Gegenzug erkennt das Kollektiv seine schriftstellerischen Fähigkeiten (oftmals) an, spricht ihm aber alle sonstigen *praktischen* Fähigkeiten der Alltagsbewältigung ab. Das Kollektiv ahnt die Notwendigkeit der schriftstellerischen Tätigkeit, nutzt aber jede Gelegenheit, sie zu denunzieren oder *ad absurdum* zu führen. Der Schriftsteller (wie der Künstler im allgemeinen, kurz: der Randständige) ist *geduldetes Innovationspotential* der Population, doch die anerkannten Plätze der Institution sind knapp und das Verfahren ist hart, aber ungerecht. Freilich revanchiert sich der Schriftsteller zugleich: Wenn er als Randständiger das Grundprinzip des „Wer verliert, gewinnt“ in Anspruch nimmt, jenes fundamentale Hauptmotiv des modernen Existentialismus, dann nimmt er sich auch die Freiheit, seine „technische“ Irrealisierung mit der praktischen Derealisierung vom gewöhnlichen Alltag zu verwechseln. Aber wie kann dann die geforderte Synchronizität überhaupt zustandekommen, wenn doch ihre Voraussetzungen durch das Verfehlen der Diskurse ebenso bedroht sind wie durch die Konfrontation jener von den Klassenbestimmungen „freigestellten“ Überflieger mit den der konkreten Praxis verhafteten Bürgern und Arbeitern?

Es bedarf eben auch einer Abstimmung in der *Feinstruktur* der Korrespondenzen: Im einzelnen arbeitet sich ja die persönliche Biographie des Schrift-

stellers an der Geschichte des ganzen Kollektivs ab, und jene besondere Struktur, welche seiner Biographie die Eigenschaften eines gesellschaftlichen „Fokus“ verleiht, ist gerade eine, die zuvor verinnert, also doch aus dem Kollektiv extrahiert und interiorisiert wurde. Genau in diesem Sinne spiegelt sich das Ganze im Teil wider und gibt das Teil (im nachfolgenden Re-Exteriorisieren) gebündelt eine fokussierte, perspektivisch eingefärbte Sicht des Ganzen wieder an das Ganze zurück. Wenn wir also einerseits sehen, daß die Biographie Flauberts die *Struktur der Neurose* aufweist, dann müssen wir andererseits daraus schließen, daß das Kollektiv der künftigen Rezipienten gleichermaßen neurotisch strukturiert sein muß, damit eine Synchronizität möglich werde. Die eine nennt Sartre die *subjektive* Neurose, die andere die *objektive* Neurose. Im Falle Flauberts wird Sartre die objektive Neurose in den komplexen Vorgängen der Revolution von 1848 zu finden wissen: Kurz gesagt, das historische Trauma von 1848 wird darin bestehen, daß das herrschende Bürgertum Frankreichs erstmals konkret erkennt, daß die Ideale der Großen Französischen Revolution von 1789, *Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit*, immer nur Ideale des Bürgertums waren, niemals Ideale für alle Menschen.

## V.

Wir sehen also letztlich, daß Hermeneutik als eine aufgefaßt werden kann, die nicht nur singuläre Geschichten (Biographien) und Geschichte zusammenbringt, sondern zugleich die Ästhetik an solche Aspekte der Psychoanalyse zurückbindet, die selbst wiederum durch die Geschichte als ihre besonderen Ausdrucksformen hervorgebracht werden. Dabei erweitert sie zwar den kontextuellen Bereich der Logik, verläßt ihn aber nicht, insofern er weiterhin ihren festen, systematischen Kern bestimmt. Ähnlich, wie die materielle Natur sich in ihren Prozeßformen verkörpert, tut dies die „kulturelle Natur“ – welche sich selbst wieder als eine dieser Prozeßformen erweist. Gerade *weil* keine Prozeßkomponente abgetrennt werden kann (ohne relevante Information über den Gesamtzusammenhang zu verlieren), fällt es auch schwer, sich ein Urteil über den *tatsächlichen* Anteil einer Komponente am Ganzen zu bilden. Es ist vor allem schwierig, „prozeßtaktische“ gegen „prozeßstrategische“ Anteile abzugrenzen.

So stellt sich die Biographie Flauberts einerseits als strategische Gesamtkonzeption dar: „Ich fliehe vor euch, indem ich gegen euch das werde, was ihr in mir sehen wolltet“ (Sartre 1979/1986, I, 48). Andererseits ist die praktische Umsetzung einer solchen Konzeption ja keine Frage des Wollens, sondern eine des Könnens. Anders gesagt, alle anderen werden, indem sie darauf ausgehen, ihre eigenen Ziele zu verfolgen, alles tun, eine solche strategische Anlage zu

stören oder zu zerstören, wenn sie das auch nicht im einzelnen *wirklich wissen* werden. (Darauf beruht ja der von Sartre betonte Effekt der *Kontrafinalität*, welche bewirkt, daß immer der je Andere der wesentliche Gegner meiner Entwürfe ist.) Ein Satz wie dieser: „Tugend wird unerbittlich bestraft. Aber das Laster ebenfalls. Gott belohnt weder Tugend noch Laster, er begünstigt nur die Mittelmäßigkeit“ (209) ist ja keine Aussage über Gepflogenheiten bei Berufungsverfahren, sondern so etwas wie eine „Schicksalsaussage“. Sie impliziert, daß die Dinge irgendwie immer schon eingerichtet sind, und daß die Weise, wie sie wirklich eingerichtet sind, empirischer Beobachtung zugänglich ist. Und beides ist unwahr. Deshalb besagt der Satz *nichts* über gesellschaftliche Zustände, sondern allenfalls über die Art, wie man gesellschaftliche Zustände in Sicht nimmt und interpretiert. Und nur insofern ist er soziologisch *bedeutsam*. Flaubert hat deshalb in der Kernaussage des Doktor Bovary am Ende seines Romans diese Sichtweise als die dominierende seiner Epoche entlarvt: „Es ist die Schuld der Fatalität“ (310). Der Unterschied ist nur, daß die Fatalität im bürgerlichen Zeitalter nicht mehr wirklich als Produkt des Herrn interpretiert wird, sondern als „gesetzliche“ Struktur des eigenen, sozialen Kollektivs. Und gerade deshalb wird die Mittelmäßigkeit zur Tugend: Die bürgerliche Klasse erkennt sich als *Mittelklasse*, also als Mittlerin zwischen den Klassen und als Bereitstellerin der Mittel für die herrschenden Klassen zugleich. Sie erkennt das erst in dem Augenblick, als ihr klar wird, daß ihre eigenen Mittel zur Erfüllung dieser Aufgabe immer schon unzureichend waren: Sie waren in der Tat *mäßig*. Die Bürger sind ihrer (selbstgewählten!) Aufgabe nicht gewachsen und entziehen sich ihrer Verantwortung, indem sie das katastrophale Ergebnis (jene Ereignisse von 1848 und 1871) erfolgreich zu verdrängen suchen. Das heißt, ein solches Verhalten des Kollektivs ist nichts weiter als das makroskopische, *sozioanalytische* Gegenstück zu jenem psychoanalytischen Prozeß, der *mikroskopisch* in jeder einzelnen Singularität, in den Individuen, den Personen, abläuft. Deshalb die Vermittlung subjektiver und objektiver Neurose. Streng genommen, nimmt also Flaubert *für sich im einzelnen*, das künftige Problem der gesellschaftlichen Randständigkeit vorweg: „Gustave ist mit fünfzehn Jahren bereits fertig: er hat alle seine literarischen Themen gefunden, das heißt Ausdrucksformen für alle seine Sorgen, für seine heftigen Leidenschaften. Eine solche Frühreife findet man nicht oft ... sie ist erschreckend; kein Windstoß wird von außen kommen, die Zukunft ist durch eine eherne Mauer blockiert. ... ‘Du wirst der Idiot der Familie sein.’ Wenn das Kind eines Tages eine Chance haben will, sich aus der Affäre zu ziehen, dann muß es den Urteilsspruch annehmen. Und was auch das Heil sein mag, es soll nicht hoffen, den Urteilsspruch verändern zu können. Ein Genie vielleicht: Idioten und Genies, sagt man oft in dieser Zeit, haben mehr als einen gemeinsamen Zug. Ein schlauer Kopf niemals“ (Sartre 1979/1986, I, 387). So wird alles darauf hinarbeiten, daß der Weg von Deauville nach Rouen so etwas wie „die Damaskusreise“ Flauberts sein wird (583). Sartres geniale Idee liegt vor allem

darin, am Beispiel Flaubert die Vorbedingungen für eine Konzeption zu entwickeln, welche ein philosophisches Prinzip anzudeuten imstande ist und gerade deshalb an entscheidender Relevanz für die Charakterisierung eines ganzen sozialen Kollektivs gewinnt: „Man muß eine Ontologie, eine Metaphysik, eine Moral des Scheiterns entwickeln ...“ (Sartre 1979/1986, II, 551). Sartre paraphrasiert Flaubert auf folgende Weise: „Wenn der MENSCH ein unheilvoller Traum und die Hingabe ein Trugbild des Hochmuts ist, eine törichte Revolte gegen die Naturgesetze der Ökonomie, dann ist die einzig praktikable, die einzig sinnvolle Ethik der utilitaristische Puritanismus“ (800). Darin liegt auch das Unerbittliche: Das Dilemma wird nicht in der Politik, noch weniger in der Ökonomie wirklich ausgetragen, sondern bestenfalls in der Poetik. Aber eben deshalb wird die Poetik *exakt*: „Die Poesie ist etwas ebenso Präzises wie die Geometrie“ (888). Flaubert wird somit die Gesellschaft sezieren: unerbittlich präzise. Aber keiner wird es verstehen. Vielmehr wird das Sezieren in der Regel jenen Gewinnern überlassen, nämlich den Medizinern, die allemal in Wahrheit verlieren (wie in *Madame Bovary*). Er aber wird im Verlieren zu den Gewinnern zählen: Flaubert ist heute noch aktuell. Wie Sartre so schön ausführt: „Als wenn man sagte: die Forscher haben einen merkwürdigen Brauch: wenn sie zu den Kannibalen gehen, schneidet man sie in Stücke, kocht sie und ißt sie auf“ (Sartre 1979/1986, III, 328). Eine Flaubertsche Literatur verlangt nach den Flaubertschen Lesern. Tatsächlich warten diese schon auf Flaubert: „Lesen wird zu einer oberflächlichen und nicht-signifikanten Zerstreuung, sobald es sich versteht, daß die Fiktion keinerlei reale Information mitteilt und der Leser sich nicht im Helden des Romans verkörpert, keines seiner Probleme darin wiederfindet. Mit einem Wort: Lesen heißt *Schweigen*. Schreiben heißt Sprechen, um nichts zu sagen, wie es in den Salons geschieht. Das Kunstwerk beruhigt, weil es äußerlich bleibt und sich in seinem Prinzip anfixt: ‚Das ist nur Literatur‘, heißt es. Und man ist sehr zufrieden, daß es so ist“ (Sartre 1979/1986, IV, 307 f.). Ganz in diesem Sinn wird ein Leben zum Orakel (450), aber die generische Unklarheit der Orakel rettet es: Es handelt sich um einen Verlierer, der letztlich gewonnen *hat*. Der Leser von *Madame Bovary* unterscheidet sich unwesentlich von jenen intelligenten Teilprogrammen, die – Teil eines sich permanent reprozessierenden Ganzen, das sie selbst aber nicht zu überblicken imstande sind – als Protagonisten die Kinofilme „Matrix“ und „The thirteenth floor“ seit kurzen bevölkern. Flaubert dagegen „wechselt die Programmebene“: Seine Biographie eines Verlierers, der gewinnen wird, ist schon Teil einer Reprogrammierung der Matrix, die man auch *Objektiver Geist* nennen kann.

## Literatur

- Baier, Lothar (2001): Was wird Literatur? München: Antje Kunstmann.
- Holzkamp, Klaus (1983): Grundlegung der Psychologie. Frankfurt/Main; New York: Campus.
- Sartre, Jean-Paul (1967): Kritik der dialektischen Vernunft. Reinbek: Rowohlt (Original in Paris: Gallimard 1960).
- Sartre, Jean-Paul (1972): Kean. Frankfurt/Main: Diesterweg.
- Sartre, Jean-Paul (1979): Interviews, Reden, Texte (1960–1975). Reinbek: Rowohlt.
- Sartre, Jean-Paul (1979/1986): Der Idiot der Familie (Gustave Flaubert 1821–1857). Vier Bände. Reinbek: Rowohlt.
- Sartre, Jean-Paul (1982): Die Transzendenz des Ego. Reinbek: Rowohlt 1982 (Original in Paris: Recherches Phil. 1936).
- Sartre, Jean-Paul (1983): Mallarmés Engagement. Reinbek: Rowohlt (Original in Paris: Gallimard 1972).
- Sartre, Jean Paul (1984): Tagebücher (November 1939 – März 1940). Reinbek: Rowohlt.
- Sartre, Jean-Paul (1991): Das Sein und das Nichts. Reinbek: Rowohlt (Original in Paris: Gallimard 1943).

Prof. Dr. rer. nat. Dr. phil. Rainer E. Zimmermann, Lothstr. 34, D-80335 München.  
E-Mail: pd00108@mail.lrz-muenchen.de

Professor an der Fachhochschule München, Privatdozent in Kassel und Life Member of Clare Hill, Cambridge (UK).

Arbeitsschwerpunkte: Ganzheitliche Aspekte von Natur- und Sozialphilosophie sowie Wissenschaftstheorie.

Eingegangen am 8. November 2001.